

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Alienazione

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/14613> since

Publisher:

Einaudi

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

PREPRINT text of Enrico Pasini, *Alienazione*, in AA.VV., *I concetti del male*, a cura di P. P. Portinaro, Torino, Einaudi, 2002, pp. 3-18. [[Google Books](#)]

Alienazione

Si ritiene che una condizione di vita alienata sia senz'altro indesiderabile, ma del tutto comune nel mondo contemporaneo, e che rappresenti il sintomo di disfunzioni sociali più o meno profonde, più o meno emendabili. Specie negli anni '50-'60 del XX secolo il concetto di A., per vago che possa sembrare, ha conosciuto un tale successo da presentarsi come il male, o il malessere per eccellenza delle società industriali, «un'afflizione oscura ma reale», multiforme e democratica, cui tutti possono ambire (Sykes 1964, xiii). Si trattava di una condizione un po' esistenzialista – in un senso di “esistenzialista” vicino a quello che Sartre deprecava in *L'esistenzialismo è un umanesimo*, arrivando a dire: «in fondo la parola ha preso oggi una tale ampiezza e una tale estensione che non significa più nulla». Lo stesso potrebbe dirsi dell'A.: non solo sembra che esista prima l'idea di un malessere, individuale e sociale, e poi il tentativo di declinarlo, o di individuarne un nocciolo, e chiamarlo A.; ma c'è stata una sovrapposizione, ormai difficile da districare, di A., scissione, estraniamento, reificazione, manipolazione ed altre varie negatività – grumi di parole differenti i cui significati, nelle diverse lingue, neppure coincidono. L'uso sociologico del termine, presumibilmente il più “tecnico”, era così definito in un importante dizionario: «denota un estraniamento o separazione tra la personalità, in tutto o in parte, e aspetti significativi del mondo dell'esperienza» (Lang 1964); ma a volte, tra i sociologi, si è ammesso di considerarlo un termine generico per indicare «un qualche genere di separazione» (Schacht 1970).

Partiamo dunque dal fatto minimale che si tratta di una parola, dal suono pretenzioso come molte altre di origine filosofica o giuridica (e in effetti le spettano entrambe), che in italiano e in altre lingue proviene dal latino *alienatio*. Il significato predominante di *alienatio* era giuridico: *omnis actus per quem dominium transfertur*, e si diceva succintamente *alienationem habere* nel senso di avere diritto a vendere. Invece l'uso medico aveva un senso peggiorativo: non significava divenire proprietà di altri, bensì subire un'alterazione maligna. Si diceva infatti *alienatus* un membro malato o gangrenoso. È questa, tra l'altro, l'origine dell'uso di *alienatio mentis* – seconda *iunctura* tipica – come perdita delle facoltà mentali: non solo in versione patologica, dal momento che la mistica cristiana, con Riccardo di S. Vittore o Bonaventura, ne fa il culmine dell'innalzamento spirituale a Dio, ove l'individuo lascia o smarrisce il ricordo di tutte le cose finite e di sé. Oltre a questi due usi più noti vi era il terzo, minoritario ma importante, che indica disaffezione, oppure distacco, separazione: una *disiunctio* che si prova verso una persona, ma anche verso la patria, o che s'instaura tra Dio e i fedeli che s'allontanano da lui.

L'A., conforme a questa storia, starebbe in relazione a qualcosa percepito come alieno, estraneo: individui, processi sociali, organizzazioni, sistemi di valori, il mondo delle cose (e se stessi, in quanto ci si percepisce ridotti a cose dalla propria condizione sociale). Ora la relazione forzata con l'altro non sarebbe in fondo se non il normale pedaggio dell'identità, sia o meno perturbante. Nella forma più generale l'ha espresso Sartre: l'essere umano, che ha coscienza della propria esistenza, «si scopre come *altro* nel mondo dell'oggettività» (*Crit. rag. dial.*, I, 348), ossia nella materia inerte, che più che non-uomo è contro-uomo. In un mondo di scarsità, l'esistenza di ciascuno è un rischio di non esistenza per gli altri; e così, nell'oggettivazione, nasce l'A. dallo sviamento della mia azione, iscritta nella materia lavorata e dunque abbandonata all'appropriazione dell'altro. Non è difficile, in sociologia, riformulare questo approccio in temi di ruoli sociali e teoria dell'azione (Natanson 1966), anche se sembra esservi un disprezzo gnostico per il mondo nell'idea che la coscienza non entri in relazione con l'altro che attraverso un'oggettivazione alienante. Tutto al contrario, viene sovente osservato che nell'oggettivare la propria attività si ha un'A. in senso positivo, un farsi altro e andar fuori di sé in guisa di estrinsecazione: così la scrittura, come ha suggerito Derrida, memore di un antico tema platonico, «aliena» (in quanto esterna) ciò che invece la memoria preserverebbe. Il senso negativo dell'A. è però non solo che qualcosa sia o diventi “alieno”, ossia prenda il carattere dell'altro, ma sembra che io debba patirne: a) perché non è più mio b) perché mi si contrappone c) perché non so come fare a tornare indietro, e neanche se si possa; dunque è in questione anche una qualità particolare del rapporto a questa alterità. Ci si fa altro e insieme si cede qualcosa di sé: donde il rapporto tra A. e mercificazione. In ultimo si ha l'A. da se stessi, secondo il meccanismo riflessivo di un'incertezza costituzionale dell'esistenza: come la fotografia, dice Susan Sontag, assicura una partecipazione alla vita del mondo e nello stesso tempo ne rafforza l'A. e la distanza; così, potremmo dire, più si cerca di trovare conferma di sé nelle condizioni esterne, più la propria identità rimane estranea, e l'estraneità viene nuovamente proiettata verso l'esterno. Questa nozione, assolutizzata, è l'estraniamento che Heidegger presenta, in *Essere e tempo* (§38), come un momento primario del «gorgo» della deiezione: quando si cerca la comprensione di sé mediante conoscenze esotiche, o sottoponendosi freneticamente a un'introspezione basata su modelli esteriori come le caratterologie, si finisce per rimanere estranei a sé; un'estraniamento in cui all'esserci si cela il «suo più proprio poter-essere», imprigionandolo

nell'inautenticità. Solo l'analisi dell'estraniamento permise a Marx di «raggiungere una dimensione essenziale della storia» (*Brief ü. d. Hum.*); ma la deiezione non si elimina col progresso.

Avere a disposizione una parola dal referente incerto significa trovarsi per le mani un oggetto misterioso. Ma i sociologi, cui forse ora bisognerebbe rivolgersi, hanno sviluppato diversi modi di affrontarne la vaghezza. C'è chi ha provato a fornire una teoria che definisca l'A., sia come un sentimento soggettivo, sia come struttura del vivere sociale, e che ne classifichi le varianti. È classico il modello di Melvin Seeman (1959), che guarda al «punto di vista personale dell'attore» e distingue nell'A. diversi sentimenti: «impotenza», sensazione di non poter ottenere gli scopi delle proprie attività, in particolare modificare il proprio contesto sociale; «insensatezza», ossia incomprensione degli eventi in cui si è coinvolti e sensazione di doversi comportare in un modo preciso, di cui però non si è sicuri; «assenza di norme» o anomia, un concetto ispirato a Durkheim e Merton: il trovarsi di fronte a richieste contraddittorie riguardo ai ruoli sociali, in particolare alla costrizione a comportarsi in modi socialmente stigmatizzati per ottenere gli scopi enfatizzati dal sistema sociale; «isolamento», senso di estraniamento dalle norme e dai valori della società; «autoestraniamento», ossia incapacità di trovare attività psicologicamente remunerative, percezione di sé come mezzo.

Per quanto utili possano essere sistemazioni del genere, l'oggetto sembra preso semplicemente come un *dato teorico* (esistono teorie che ne parlano) su cui elucubrare. Specularmente si può affrontarlo come un *dato empirico*, rilevabile in ogni società relativamente avanzata (Gallino 1969): il compito sarà allora «cartografare l'A.», come nel titolo di un recente incontro dell'apposito comitato dell'International Sociological Association. Ogni disagio di origine sociale produce apparentemente un «senso di A.», interpretabile o come fenomeno universale, o come riflesso della marginalità. Si studiano le condizioni e i modi in cui l'A. si manifesta: individualmente, tanto che in passato diversi sforzi sono stati fatti per collegare forme di A. mentale e sociale, soprattutto nel quadro di critiche al sistema psichiatrico; collettivamente, con la rabbia, il risentimento, la rivolta dovuti all'isolamento sociale di comunità locali non ricche, nel primo come nel terzo mondo, alla discriminazione di individui o di gruppi sociali, o all'ostilità sociale su base etnica. Le indagini empiriche evidenziano (abbastanza circolarmente) una correlazione tra grado di A. e condizioni di emarginazione, inferiorità sociale o isolamento. I fenomeni descritti dai sociologi come A. includono il distacco o scontento nei confronti delle istituzioni sociali, dalla famiglia al governo alla fabbrica, o dei valori socialmente riconosciuti; nonché di fronte all'impersonalità delle organizzazioni burocratiche, o all'automazione, cifra tecnologica del potere della burocrazia pubblica e aziendale. Un marxismo benintenzionato è giunto a riconoscere l'A. rivoluzionaria (al potere o nel contro-potere), la manipolazione in nome di ideali umanizzanti (Schaff 1989).

Se invece si svicola dal conflitto sociale, si torna all'idea di un fenomeno universale e però, essendo il quadro di riferimento mutevole, ci si sforzerà maggiormente di stare al passo coi tempi. L'A. è ascritta alla manipolazione cui si è sottoposti nelle società moderne, alla dissoluzione della realtà nell'universo dei simulacri. O all'opposto, all'esser tagliati fuori dai flussi informativi: l'A. dovuta alla *digital illiteracy*, all'incapacità culturale di servirsi dei nuovi strumenti di comunicazione; o la situazione descritta come *information anxiety* da R. S. Wurman (la difficoltà di accesso e comprensione rispetto a flussi informativi le cui dimensioni sovrastano la capacità ricettiva individuale). Il fatto che la globalizzazione comunicativa possa andare a scapito della vicinanza sociale, produrrebbe un'A. dovuta alla perdita d'interiorità. Cresciuta l'attenzione agli equilibri ecologici, si scopre l'A. nella relazione alla "natura" (A. nei processi produttivi, nonché del sapere incorporato in essi, frammentato e subordinato al profitto industriale, e ancora verso i prodotti stessi, percepiti come estranei; cfr. Dickens 1996). Ma anche il mondo del lavoro aggiorna le modalità di costrizione: Hochschild (1983) ha suggerito l'artificio emozionale come forma attuale dell'A., quando cioè parte della prestazione lavorativa (p. es. delle hostess) è fabbricare un apporto emozionale pseudo-genuino, così mercificando il sentimento di cordialità. E alla complessificazione accelerata delle società odierne si ascrivono altri tipi di A.: il sovraccarico di decisione, la caratteristica dei processi sociali di dipendere da modeste differenze nelle condizioni iniziali, la necessità di considerare le conseguenze latenti delle proprie linee di condotta.

In tutti questi approcci sembra, in un modo o nell'altro, di sostituire all'etimologia poco più di un'entomologia dell'A.; più la si tratta come un fatto, meno si sa cosa sia. D'altra parte, una blanda critica sociale vi trova un veicolo a buon mercato, e un rimedio alla sua difficoltà ad ammettere con se stessa che se una multinazionale realizza una semente che alla successiva generazione è sterile, non è in questione l'A. nel rapporto tecnica/natura astrattamente inteso, ma il comportamento pratico della multinazionale che incorpora in una sua merce il rapporto di dominio nei confronti dell'acquirente; e pure questi inteso non astrattamente, ma come un concreto contadino. Come ebbe a notare Guy Débord (1961), bisognerebbe chiedersi quale A. alligni nelle filosofie dell'alienazione. La sociologia teorica ha risposto a queste difficoltà puntando al massimo dell'astrazione, definendo cioè differenti declinazioni dell'A. sistemica, riconducibili

tutte all'idea che gli attori, nei sistemi adattativi complessi, non possono ottimizzare le loro prestazioni in quanto lo spazio delle possibilità è troppo ampio; in un ambiente rapidamente mutevole, tutti i miglioramenti sono parziali e quantomeno sub-ottimali (cfr. Geyer 1980). Detto altrimenti, non è colpa di nessuno, se non dei limiti di chi ne soffre, che sono però *costitutivi*.

Imprigionati tra i vari fenomeni di una multiforme e affatto sfuggente scissione reale, diventa ovvio il tentativo di cercarne le cause, i *fattori*. Nuovamente, lo si può fare sul piano teorico; e qui pesa fortemente un'eredità extrasociologica, ossia il nesso di estraniamento e «reificazione» proposto da un autore classico: Lukács, che già nell'*Anima e le forme* aveva tematizzato la scissione, appunto, come nota fondamentale del mondo moderno. La reificazione si verifica quando un'«esistenza sociale» appare come fatto o cosa, in una «cristallizzazione» che porta alla «lacerazione pratico-ideale del processo della vita» (*Ont.*, II, iv, 2). Massima influenza ebbe il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, che riprendeva temi «hegelo-marxiani» nell'analizzare la «lacerazione» dovuta all'oggettivazione del lavoro umano nelle merci e al loro autonomizzarsi «reificato» e, per di più, metteva la reificazione in stretto rapporto con la razionalizzazione weberiana – la meccanizzazione, il calcolo, nonché la riduzione, tema bergsoniano, del continuo temporale a una scansione uniforme, come terreno di crescita della reificazione del processo di lavoro, di fronte a cui il lavoratore è ridotto a un atteggiamento «contemplativo» (*St. consc. cl.*, La reif., I). Un'obiezione fondamentale a questo modello, che generalizzava talmente i concetti usati, come riconobbe l'autore stesso, da renderli inutilizzabili in funzione critica, è che le anomalie sociali non sono una conseguenza immediata o necessaria della razionalizzazione, ma l'effetto di un processo, secondo l'espressione habermasiana, di «colonizzazione del mondo della vita» da parte dei meccanismi di mercato e dell'apparato burocratico, la cui razionalità puramente funzionale intacca gli spazi della ragione comunicativa. Questo apre uno spazio genericamente positivo (della «comprensione» come scopo dell'agire comunicativo), rispetto a cui definire il «negativo», le disfunzioni sociali, come patologia; e proprio la storia delle filosofie dell'A. viene recuperata da Axel Honneth (1994) nella tradizione di studio riassunta come indagine sulle «patologie del sociale».

Sul piano empirico, questa prospettiva si traduce invece facilmente in un'indagine sulla *disalienazione*. Siamo qui di fronte alla funzione lenitiva della sociologia, con esiti al limite dell'apologia sociale; vi si misura il passaggio delle teorie e delle indagini empiriche da una funzione critica a una funzione di servizio o di supporto alle organizzazioni. Esempio la discussione degli anni '60, quando Blauner (1964), individuando l'organizzazione produttiva come fattore principale di A., ventilava che questa potesse essere abolita dall'automazione; cui Mallet opponeva l'«A. tecnologica», il potere imprenditoriale di mantenere «allo stato di oggetto» anche i tecnici, la «nuova classe operaia» di Lucien Goldmann, che anzi se ne accorgevano meglio (Mallet 1967; cfr. Rieser 1965).

Uno dei principali studiosi nel campo ha scritto che nelle società «post-hegeliane» differenziate e complesse, occorre concentrare l'azione sull'A. evitabile (Schacht 1989); occorrono strategie selettive, poiché il coinvolgimento e l'appartenza comunitaria non sono possibili se non con particolari formazioni sociali e non con il complesso della società. Ora questo spingerebbe a pensare che si tratti semplicemente di offrire una «cura» sociale dell'A. individuale: sostanzialmente, forme di appartenenza sostitutiva, o ideologie motivazionali. E la brama recente di nuove comunità ha portato con sé il suo concetto di A., altrettanto regressivo, esemplato in un'importante raccolta (Oldenquist e Rosner 1991) sul fenomeno dell'insoddisfazione nella prosperità, interpretato come perdita del senso di appartenenza a una comunità. A. è, in questo senso, il contrario dell'integrazione; donde l'interesse per i kibbutz o le fabbriche svedesi e le loro strategie di disalienazione. D'altro canto le comunità riproporranno l'A., in un senso meno di *malaise* e più profondo; e anche quando la nozione è reinterpretata da un punto di vista cibernetico (come problema nella gestione delle informazioni da parte degli individui nell'interazione con un ambiente) e la disalienazione è un problema di riduzione della complessità, come direbbe Luhmann, le istituzioni che la forniscono produrranno in genere ulteriore A.; è il paradosso della disalienazione. Zurcher (1977) aveva introdotto con un certo anticipo rispetto ad altri la nozione di un io mutevole come soluzione al problema dell'A.: mantenere aperta una dialettica tra diversi modi d'essere, ossia tipi di attività (sportiva, meditativa, lavorativa, introspettiva...), per un sé che si adatta a un mondo instabile integrandone paradossalmente la variabilità più superficiale, e presumibilmente sviluppando un'A. da tempo libero coatto. È un tema che ritorna da quando l'idea di A. è stata estesa dai sociologi a situazioni di relativo benessere. Come scrive C. W. Mills: «oggi gli uomini sentono spesso che le loro vite private non sono che una serie di trappole» (*Soc. Imag.*). Gli individui cercano di *adattare* le proprie aspirazioni alla situazione in cui si trovano, mentre dedicano al divertimento, al gioco, al consumo la parte della propria vita libera dal lavoro. Ma la sfera del consumo subisce ugualmente i processi di razionalizzazione: l'individuo, «alienato dalla produzione, dal lavoro, è alienato anche dal consumo, dal genuino piacere».

I problemi della disalienazione si ripropongono così per la cosiddetta società dei consumi: l'atto di consumare, ossia l'acquisto senza bisogno della fruizione, è visto come un atto di fantasia alienata: una

dipendenza passiva verso gli oggetti di consumo, le cui connotazioni simboliche sono completamente artificiose ed eterodirette (il circuito dei «bisogni repressivi» di Marcuse, *One-Dim.*). Il consumatore, che ricerca soddisfazioni simboliche come compensazione illusoria del proprio quotidiano malessere, è dunque un alienato ri-alienato, prigioniero per di più del nesso di consumismo e conformismo (il paradosso dell'individualità affermata col consumo di merci di massa). Ma in termini pragmatici, una buona soluzione sarebbe lasciarsi felicemente ingannare; il circuito dell'A. sarebbe rotto da ragioni puramente morali, in nome della "maggiore età" illuministica. Sfuggendo all'analisi delle forme di potere, degli aspetti strutturali ecc., tutto va bene; la rialienazione del sé nell'esercitarsi a camminare sui carboni ardenti è il vero modello della disalienazione. Già notava Marcuse che l'assenza di pubblicità «precipiterebbe l'individuo in un vuoto traumatico». Come in precedenza lo sono stati certi mass media, la comunicazione pubblicitaria è, per funzione sociale, il teatro odierno. Di fronte alla sua catarsi sociale della durata di un *commercial*, l'azione che Brecht affidava all'effetto di straniamento (l'ennesima parola magica: *Verfremdung*) come modalità teatrale di denuncia dei rapporti sociali, riproposta dal *detournement* situazionista, torna nelle odierne azioni di falsificazione delle pubblicità – mostrando a un tempo la propria efficacia specifica e la propria complessiva impotenza. In assenza del nesso di un'A. compresa nel suo principio con un opposto adeguato, si sta alle opposizioni particolari: se l'A. è la classica espropriazione, opposto ne sarà il godimento (Naville 1957); dell'A. come passività, sarà l'*agency* (Segal 1991).

Volgiamoci nuovamente alla storia. Nel giusnaturalismo contrattualista la cessione dei diritti individuali allo stato rispondeva in un modo o nell'altro all'usuale forma giuridica, che già abbiamo visto, detta appunto da molti A.; da cui anche l'idea che vi siano diritti «inalienabili», che non si possono abbandonare o cedere. Per un adeguato sviluppo filosofico mancava forse il tratto drammatico, che vi aggiunse Rousseau quando riprese il tema nel *Contratto sociale*. «Alienare significa dare, o vendere» (CS, I, IV), e il contratto sociale si riduce a una clausola: «l'A. totale di ogni associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità»; infatti, siccome «ognuno si dà tutto intero», si ha perfetta uguaglianza di condizioni. Si passa così dalla condizione precedente il contratto, quando gli uomini si trovano fuori dello stato di natura, ma in società false e oppressive, a uno stato fondato su regole legittime e sicure. La scissione che Rousseau altrove evidenzia tra essere e apparire, tra la natura umana e il degrado che le apportano le forme sociali storicamente sviluppatesi – dottrina che è all'origine di quell'elemento critico di riflessione sistematica sulla società incorporatosi da un certo momento in poi nelle teorie dell'A. – si risolve dunque, o dovrebbe risolversi, attraverso un'A. decisiva, paligenetica: e tale solo in quanto comporta un'estraniamento tanto potente da risultare catartica; lo stesso Rousseau l'ha espresso in un passo famoso: «Chi osa intraprendere l'istituzione di un popolo deve sentirsi in condizione di mutare, per così dire, la natura umana; (...) Bisogna in una parola che tolga all'uomo le sue proprie forze per dargliene altre a lui estranee e delle quali non possa fare uso senza il soccorso altrui» (CS, II, VII).

Queste idee prendono veste metafisica nell'idealismo speculativo tedesco, con Fichte e Hegel. In tedesco "A." si dice in molti modi e, pur non esistendone una codifica precisa, l'uso filosofico è abbastanza costante. In Kant, p. es., si trovano *Veräußerung* e *veräußern* nel senso giuridico di *alienatio* e *alienare*, mentre i termini che solitamente si traducono con A. nei suoi successori filosofici sono *Entäußerung* (A., cessione, ma anche estrinsecazione, unendo una radice che indica il distacco con il verbo *äußern*, esternare, esprimere) ed *Entfremdung* (A.: *fremd* vale estraneo, straniero, alieno; ma per distinguerlo è tradotto sovente con estraniamento). Per Fichte, il nostro concetto vale innanzitutto come cessione (la religione come A. della legge morale in favore di un essere a noi esterno; W, V, 55). Ma la "cessione" muta pelle nel Fichte inventore della dialettica idealista, che in una sezione concettualmente acrobatica del *Fondamento della Dottrina della scienza* del 1794 introduce così l'*entäußern*: quando l'Io pone qualcosa come non posto dal suo porre, vi è un'«alienare», una rinuncia: parte dell'assoluta totalità dell'Io viene esclusa dall'attività – autolimitata – dell'Io; e che in effetti anche questo sia stato posto dall'Io non viene considerato, affinché l'Io non riconosca immediatamente nel non-Io la sua propria attività, ossia per consentire la posizione dell'Io finito (W, I, 165). Come nota Novalis, si hanno insieme «atto dell'A. (*Alienation*) e rispettiva produzione» (WTB, II, 11).

Nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, si giunge al «sapere assoluto» quando diviene chiaro che «l'A. dell'autocoscienza, proprio essa pone la cosalità»: l'autocoscienza, il soggetto umano che nella storia giunge a riconoscersi come Spirito, determina essa stessa le condizioni della propria vita e della propria storia, anche quelle esteriori e «cosali». L'autocoscienza coltivata, formata, «che ha percorso il mondo dello spirito estraniato, con la propria A. ha prodotto la cosa come se stessa; perciò nella cosa conserva ancora se stessa e ne sa la dipendenza». Ponendo se stessa come oggetto e introducendo in se stessa una scissione, pone però l'oggetto come se stessa e lo recupera a sé; per cui il suo andare fuori di sé, il suo mescolarsi alla realtà, l'A. insomma, «ha significato non solo negativo, ma anche positivo» (*Fen. d. S.*, VIII, 1). Si parte dunque istituendo una scissione che non potendosi dire fittizia, chiameremo provvisoriamente "fichtizia": costruita ad arte per giustificare un movimento teoretico di appropriazione come ri-appropriazione.

Commentando questa pagina, il giovane Marx avrà un moto di sconcerto: «Il filosofo – e dunque proprio una forma astratta dell'uomo estraniato – si pone come *misura* del mondo estraniato» (*Man. ec. fil.*, Cr. dial.). Se è l'autocoscienza a porla, nota Marx, la sua A. non potrà che essere una "cosalità", qualcosa di non determinato; e d'altra parte, essendo l'oggettività non determinata una pura astrazione, ovviamente sarà irreal e ripresa nell'autocoscienza. L'estraniamento hegeliano sarà in ultimo l'opposizione tra il pensiero astratto e la realtà sensibile o la sensibilità reale. Se invece si parla dell'uomo come lo concepisce ogni naturalista feuerbachiano, «reale, corporeo, piantato sulla terra», la sua A. pone oggetti, estranei sì, ma in quanto prodotti oggettivi di un'attività oggettiva.

Il *bilden*, il formare oggettivo, era stato in Hegel invece il momento cruciale nella relazione di servo e signore, l'attività attraverso la quale la coscienza servile (nel lavoro, ove trasformando l'oggetto essa ne distrugge il «negativo estraneo») diviene oggetto a se stessa «nel formare come forma della cosa foggata» (*Fen.*, I, 165); l'autocoscienza riconosceva che la cosalità (l'essere in sé) «non è per nulla una sostanza diversa dalla coscienza» divenendo così autocoscienza che pensa, o che è libera. Hegel collegava così l'A. speculativa e l'oggettivazione nel lavoro. È però il movimento della storia quello in cui lo Spirito, attraverso «sdoppiamento, estraniamento» (*Lez. st. fil.*, A, 2, a), si fa oggetto a se stesso, si riconosce e si unisce a sé; torna a sé «dall'A.» nel senso che «apprende il suo proprio apprendere» (*L. fil. dir.*, §343). E nella *Fenomenologia*, il divenire identico con sé attraverso l'altro è per Hegel il processo della formazione, della cultura (*Bildung*). In questo senso, l'A. è il processo culturale nel quale «lo spirito si dà a qualcosa che lo fronteggia e gli è estraneo, in cui soltanto esso conquista la sua libertà» (Adorno, *Eingr.*), un movimento cui Hegel cerca qui di dare dimensione storica. Sostanza dell'autocoscienza è la sua A., le potenze spirituali che si organizzano in un mondo, il suo divenire effettuale. L'A. parte ora da un'*Entwesung*, un'ermetica "rinuncia all'essenza"; in un testo coevo troviamo che rispetto al singolo, il potere del magistrato «è il movimento dell'A. del suo diritto, della sua essenza» (*Realph.*, B, II, d), che richiama propriamente l'A. rousseauiana, e la volontà generale, si dice poco oltre, «deve innanzitutto costituirsi come universale a partire dalla volontà dei singoli (...) e i singoli devono rendersi universali attraverso la negazione di sé, l'A. e la formazione». Come momento dell'A., l'estraniamento, la cui forma è «avere la coscienza in due mondi di diversa specie» e abbracciarli entrambi, è il carattere dominante del mondo in cui sorge lo stato moderno, dall'assolutismo al terrore, in cui lo spirito estraniato dal proprio essere naturale, attraverso la cultura giunge «al culmine della sua opposizione», per trovarvi se stesso e dare realizzazione all'autocoscienza.

Questa soluzione ultrafilosofica alle scissioni del presente non piacerà a tutti. Feuerbach noterà, criticando Hegel nelle *Tesi provvisorie*, che la filosofia speculativa pone l'essenza dell'uomo al di fuori dell'uomo, con un atto di astrazione; così facendo, lungi dall'articolare l'assoluto, «ha estraniato l'uomo da se stesso». La verità della filosofia speculativa, diceva Feuerbach, è la teologia. La personalità di Dio non è altro che «la personalità dell'uomo alienata, oggettivata» (*Ess. crist.*, I ed., c. 23; II-III ed., c. 24), attraverso un'"auto-A.": «l'animo religioso trasforma se stesso nell'ente passivo e Dio in quello attivo. Dio è la sua attività alienata» – Fichte non avrebbe potuto dirlo meglio – «di cui a sua volta si riappropria solo rendendosi oggetto di questa attività, dunque indirettamente (...) L'uomo attraverso Dio media la sua propria essenza con se stesso». Si cedono, ma a un essere propriamente fittizio, e dunque anche si pongono di fronte a sé le proprietà dello spirito umano (della "coscienza della specie"). Segreto della teologia è infatti a sua volta l'antropologia. Quando Hegel, della coscienza che l'uomo ha di Dio, fa l'autocoscienza di Dio, si appoggia sul medesimo processo di autoA., autooggettivazione; nella prima edizione Feuerbach aggiungeva che essendo qui il processo, a differenza che in Hegel, autocosciente, l'essenza alienata viene allo stesso momento ripresa negli uomini: il passo, scritto e poi cancellato, è in un certo senso un punto di partenza per il giovane Marx.

Quanto più l'operaio si consuma nel lavoro «tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi»; e, nota Marx, «lo stesso avviene nella religione» (*Man. ec. fil.*). Nella religione, l'uomo «conosce la propria essenza solo oggettivandola, in quanto ne fa un'essenza fantastica estranea»; spinto dal bisogno egoistico pone similmente i suoi prodotti, come la sua attività, «sotto il dominio di un'essenza estranea (...) del denaro» (*Quest. ebr.*). Il dominio universale dell'alienabilità commerciale è il correlato pratico dell'auto-estraniamento dell'uomo da sé e dalla natura, che il cristianesimo (ossia il mondo moderno hegeliano, che nel suo universalismo qui comprende scienza moderna e sviluppo dei commerci e, in un certo senso, al suo apice s'invera in essi) ha «portato a termine teoreticamente». Solo allora, praticamente, si possono fare «dell'uomo e della natura alienati (*entäußert*) oggetti alienabili (*veräußerlich*), vendibili». L'una A. è verità dell'altra: «La vendita è la prassi dell'A.».

Una possibile linea di sviluppo di questa concezione, solo parzialmente perseguita da Marx, può riconoscersi invece nel tentativo di Hannah Arendt di narrare una «storia dell'A. nel mondo moderno», storia di una doppia fuga «dalla terra all'universo e dal mondo all'io» (Arendt 1958, 12-13). Vi si distinguono e affiancano l'A. rispetto al proprio vicinato, operata dalla scoperta del globo e dal restringimento delle

distanze; l'«A. del mondo», di cui un aspetto è che per il duplice processo dell'espropriazione e dell'accumulazione della ricchezza «tutte le cose mondane» sono sacrificate al processo produttivo, che «può solo assumere proporzioni anche più radicali», perché «gli uomini sociali non possono possedere collettivamente come (...) posseggono la loro proprietà privata» (Ivi, 273-75); l'«A. della terra», in cui nulla di ciò che è terrestre è visto come soggetto a una legge meramente terrestre, ma è soggetto a leggi cosmiche, che «accompagna lo sviluppo della scienza moderna e ne è il segno distintivo» (Ivi, 280-83). Altrove Arendt introduce un'A. «radicale», come condizione di «un'umanità che, priva di un mondo comune che insieme metta in relazione e separi gli uomini, li fa vivere o in una disperata solitudine o pigiati insieme in una massa» (Arendt 1968, 128-29). Il «mondo comune» è la dimensione politica che salva dall'A. propria dei regimi totalitari, dall'isolamento dell'individuo su cui s'instaurano sia il sospetto reciproco generalizzato, sia la devozione al leader e al regime promossa dall'ideologia.

Tutt'altra direzione prende Marx: «la svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose» (*Man. ec. fil.*) e la proprietà privata è il prodotto «del lavoro alienato». Nel rapporto immediato tra l'operaio e il lavoro si determina una molteplice estraniamento. La realizzazione del lavoro – ossia di ogni attività produttiva umana, perché Marx non la separa, come farà Arendt, dal lavoro orientato al bisogno – è la sua oggettivazione; ma il *prodotto*, nello stadio dell'economia privata, «si contrappone ad esso come un essere estraneo, come una potenza indipendente». In secondo luogo, nell'*atto* della produzione – che è A. dell'attività e attività dell'A., dice il nostro con tratto neo-fichtiano – il lavoro è forzato; in esso l'operaio si sente «fuori di sé», una bestia nella funzione propriamente umana, umano libero solo nelle funzioni animali, nel riposo. Una «terza determinazione del lavoro estraniato» è l'estraneità alla natura, come «corpo inorganico della specie umana», e dunque alla vita della specie (nel senso di Feuerbach: l'uomo sa se stesso come specie in quanto dotato di coscienza); e la vita della specie non è più che mezzo alla conservazione della vita individuale. Si ha dunque, infine, estraniamento dell'uomo dall'uomo («autoestraniazione»). Questo modello teoricamente ricco e suggestivamente articolato sarà, paradossalmente, lo sfondo delle posteriori teorie dell'A., ad esso perlopiù irrelate; benché abbia una discreta influenza filosofica, come già si è notato, non produrrà che un modesto riutilizzo sociologico.

Adorno ebbe a scrivere: «Il male sta nei rapporti che condannano gli uomini all'impotenza e all'apatia, eppure debbono essere mutati da loro; non principalmente negli uomini e nel modo in cui i rapporti appaiono loro» (*Neg. Dial.*). Se l'A. non è superabile, sarà del tutto ineliminabile, oppure sarà attenuabile; oppure si potrà sostenere che l'A. sia indispensabile e anzi faccia un po' bene. A chi? Questo l'aveva colto Marx piuttosto in fretta: già nei *Manoscritti* del '44 considerava fuggevolmente il non-operaio (che non ha un'attività di A., di estraniamento, ma uno *stato*; e che fa contro l'operaio ciò che l'operaio fa contro se stesso, ma non lo fa contro se stesso). Neanche un anno dopo, nella *Sacra famiglia*, Marx nota che in verità la «classe proprietaria» e la «classe del proletariato» presentano la stessa «auto-estraniazione umana». Ma vi è un'asimmetria, in relazione a ciò: «la prima classe [vi] si sente a suo agio e confermata, sa che l'estraniamento è *la sua propria potenza* e possiede in essa la *parvenza* di un'esistenza umana; la seconda classe, nell'estraniamento, si sente annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana» (IV, 4).

Quando nei *Lineamenti di critica dell'economia politica* scriverà che la «potenza materiale che il lavoro sociale stesso ha contrapposto a sé come uno dei suoi momenti» (merci, macchine), non è soltanto lavoro materializzato, bensì è «estraniato, espropriato, alienato», non appartiene all'operaio ma alle condizioni di produzione personificate, ossia al capitale, noterà conformemente che ciò è visto come *espropriazione* da un lato, appropriazione dall'altro; e «questa distorsione o inversione sono reali, non puramente immaginarie». Non è una condizione soggettiva; e mentre la materializzazione è una necessità della produzione, e corrisponde all'oggettivazione dei *Manoscritti*, l'estraniamento è una necessità puramente storica; nel momento in cui il lavoro individuale diventi «attività (...) sociale», i momenti materiali della produzione ne vengono liberati, perché la distribuzione «partirebbe da una base modificata della produzione» (la proprietà delle macchine va all'operaio; *Grundr.*, 870-71). Espropriazione e inversione: per Marx l'interrogativo costante sul modo in cui i rapporti tra gli uomini «si rendono autonomi di fronte a loro stessi» (*Id. ted.*) diventa nel *Capitale* l'analisi dell'«apparenza oggettiva», attinente al problema dell'ideologia che nasconde la realtà del rapporto sociale; quel che faceva dire ad Althusser contro «la teoria oggi in gran voga» della reificazione, che essa sovraccarica il modello negativo della «cosa» (*Pour Marx*, VIII, iii).

L'A. sarà reinterpretata come l'inganno sociale tout-court nel marxismo umanista che Henri Lefebvre oppone al marxismo dogmatizzato e svuotato: «Feticismo, A., mistificazione sono (...) tre aspetti di un sol fatto» (*La consc. myst.*). Ma un secolo dopo Marx, Marcuse sancirà che «il concetto di A. sembra diventare discutibile» quando gli individui «s'identificano con l'esistenza che è loro imposta e trovano in essa compimento e soddisfazione». Questa identificazione è una realtà: e la realtà, d'altra parte, «costituisce uno stadio più avanzato di A.»; questa è diventata «completamente oggettiva; il soggetto dell'A. viene inghiottito-

to dalla sua esistenza alienata» (*One Dim.*). È da una parte «l'A. quotidiana, che potrebbe essere definita come l'incapacità d'inventare una tecnica di liberazione del quotidiano» (Débord 1961) – “colonizzato”, come direbbero gli habermasiani, da tecniche e forme organizzative assai più alienanti. Dall'altra è il problema irrisolto di Marx: come il mondo dell'estraniamento possa contenere non solo il presagio, ma anche le condizioni concrete della propria distruzione e superamento, nel momento in cui non si possa credersi di fronte a «semplici alienazioni dell'autocoscienza, [né] volere annientare l'estraniamento materiale con un'azione puramente interiore» (S. *fam.*, VI, I, a).

Enrico Pasini

Riferimenti bibliografici

- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Tr. it.: *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964.
- (1968). *Between Past and Present*. Tr. it.: *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991.
- Blauner, Robert (1964). *Alienation and Freedom: The Factory Worker and his Industry*, Chicago, Chicago University Press. Tr. it.: *A. e libertà*, Milano, F. Angeli, 1971.
- Débord, Guy (1961). *Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne*. «Internationale situationniste», (6):20-27.
- Dickens, Peter (1996). *Reconstructing Nature: Alienation, Emancipation and the Division of Labour*, London-New York, Routledge.
- Gallino, Luciano (1969). *A. e ricerca empirica*. «Questioni di sociologia».
- Geyer, Felix (1980). *Alienation Theories: A General Systems Approach*, Oxford, Pergamon Press.
- Geyer, Felix - Schweitzer, David (a c. di) (1989). *Alienation Theories and De-alienation Strategies: Comparative Perspectives in Philosophy and the Social Sciences*, Northwood, Science Reviews.
- Hochschild, Arlie R. (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press.
- Honneth, Axel (1994). *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in Id. (a c. di), *Pathologien des Sozialen: die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Tr. it.: *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*. «Iride», 1996, 9 (18):295-328.
- Lang, Kurt (1964). *Alienation*, in Gould, Julius - Kolb, William L. (a c. di), *A Dictionary of the Social Sciences*. Tavistock-Unesco, New York.
- Mallet, Serge (1967). *Prefazione all'edizione italiana*, in *La nuova classe operaia*, pp. I-XXV. Einaudi, Torino. Tr. it. di *La nouvelle classe ouvrière*, 1963.
- Natanson, Maurice (1966). *Alienation and Social Role*. «Social Research», 33 (3).
- Naville, Pierre (1957). *Le nouveau Léviathan. I: De l'aliénation à la jouissance*. Tr. it.: *Dall'A. al godimento*, Milano, Jaca Book, 1975.
- Oldenquist, Andrew - Rosner, Menachem (a c. di) (1991). *Alienation, Community, and Work*, Westport, CT, Greenwood Press.
- Ricoeur, Paul (1968). *Aliénation*, in *Encyclopaedia universalis*, vol. I, s. v. Paris.
- Rieser, Vittorio (1965). *Il concetto di A. in sociologia*. «Quaderni di sociologia», 14.
- Schacht, Richard (1970). *Alienation*, New York, Doubleday.
- (1989). *Social Structure, Social Alienation, and Social Change*, in Geyer e Schweitzer 1989, pp. 35-56.
- Schaff, Adam (1989). *On the Alienation of Revolution*, in Geyer e Schweitzer 1989, pp. 79-93.
- Seeman, Melvin (1959). *On the Meaning of Alienation*. «American Sociological Review», 24 (6):783-91.
- Segal, Jerome F. (1991). *Agency and Alienation: A Theory of Human Presence*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- Sykes, Gerald (a c. di) (1964). *Alienation: The Cultural Climate of Our Time*, New York, G. Braziller. 2 voll.
- Zurcher, Louis (1977). *The Mutable Self*, Beverly Hills, Sage.